العلم والدين: تعارض مقولي*

سيث هولتزمان**

يبدو أن العلم والدين يعيشان حالة شد وتوتر، شعر بها كثيرون خلال العصر الحديث في الغرب. وبينما أصلح العلم ذاته في بدايات العصر الحديث بتأثير أولويات مادية ثم تقدّم بسرعة، فَقَدَ الفكر الديني أسسه، بطرق مختلفة، في الحضارة الغربية الحديثة. ومع ذلك، برزت مؤخراً آراء عديدة تُنكر وجود تعارض منطقي حقيقي بينهما. تفحص هذه المقالة ذلك الإنكار وتؤكد، على العكس من ذلك، وجود تعارضات منطقية أبرزها التعارض بين الالتزام بالمقولات الفلسفية للفكر العلمي الحديث، والالتزام بالمقولات الفلسفية للفكر الديني.(١) إن معتقداتنا العلمية والمفاهيم العلمية تفرض مقدماً التزامات مقُولية في شكل مفاهيم ومعتقدات. كذلك تفترض المعتقدات الدينية والمفاهيم الدينية مقدماً مجموعة مختلفة وغير متناغمة من الالتزامات المقولية. وحتى لو بدت معتقداتنا ومفاهيمنا العلمية والدينية غير متعارضة ظاهرياً، فهي متعارضة على المستوى المقولي. وأولئك الذين ينكرون أي تعارض لا يولون أهمية كافية للمستوى المقولي للعلم والدين، الأمر الذي يبدو معه التعارض وكأنه اختفى، ولكنه في الحقيقة باقٍ. والأسوأ، هو أنه إذا بقي ولم نلاحظه، فإننا لن نكون في وضع يمكّننا من تحديده بدقة وإيجاد حل له.(٢) و يوجد عدد متزايد من شخصيات معروفة تنكر أي تعارض منطقي بين العلم والدين؛ وعلى سبيل المثال، يرى لانفدون جيلكي التالي:

** أستاذ في Catawba College في الولايات المتحدة الأمريكية.

* International journal for philosophy of religion 54:PP. 77, 99, 2003, used by permission of the publisher (springer).

«القول بأن النشوء «يستثني الله» هو كالقول بأن النشوء نظرية تقع ضمن العلم الطبيعي، وهو كالقول بأن هذه النظرية هي ليست بالضرورة إلحادية، أو تمثل الإلحاد. وبسبب أن العلم مقيّد بمستوى معيّن من التفسير، فإن النظريات العلمية والدينية تتواجد وتتعايش جنباً إلى جنب دون استثناء إحداها للأخرى؛ أي أن الشخص يستطيع أن يتمسك بالتفسيرات العلمية للأصول وبالتفسير الديني لخلق كافة الأشياء بواسطة الله». [٣]

ويعتقد إيان باربور، أن العلم والدين هما «لغتان متكاملتان»، وطريقتان متكاملتان لتحليل الحقيقة ذاتها من منظورين مختلفين.[٤] ولقد تسلّم باربور مؤخراً جائزة تمبلتون المهمة لإسهامه الرئيس هذا في تقدّم وتعزيز الدين.[٥] ويرى جون بولكنغ هورن، وهو آخر من نال جائزة تمبلتون، أن «الحقيقة هي وحدة متعددة الطبقات؛ أستطيع أن أفهم شخصاً (أو أراه) كتجمّع من الذرات، كنظام بيوكيميائي يتفاعل مع بيئته، كنوع من هممو سابيانز، كشخص تخطى حاجاته باحترامي وتعاطفي، وكأخ مات المسيح من أجله. هذه كلها صحيحة، وكلها تتحد بشكل غامض في ذلك الشخص».

ويؤكد بولكنغ هورن أن «في الله الخالق، تجد هذه المستويات المختلفة مأواها وضمانتها.»[٦] ويختتم عالِم اللاهوت جون هوت كتابه الأخير بهذا الموقف:

«الوحدة الأساسية للعلم والدين يُعبّر عنها بوضوح في المقاربة التي أسمّيها التثبيت الديني. ترى هذه المقاربة أن العلم والدين، رغم اختلافهما، لهما أصل مشترك يتمثل بالمنبع الغامض والبعيد لرغبة الإنسان البسيطة في المعرفة. فالعلم والدين يتدفقان في النهاية من ذات الرغبة «الفطرية» في الحقيقة التي تقع في قلب وجودنا؛ ولذلك، وبسبب أصل العلم والدين المشترك في هذا الهم الجوهري من أجل الحقيقة، فإننا لن نسمح لهما باتخاذ سبيلين منفصلين.»[٧]

مفيد لنا أن نحاول الآن التغلّب على الخصومة العمياء والمشوشة التي غالباً ما وسمت النقاش حول العلم والدين، إلا أنه يتوجب علينا أن لا نستبدل تلك الخصومة بحل كاذب.

بداية، من الواضح أن العلم الحديث يبدو متعارضاً مع ديانات معينة، وهم يختلفون حول التاريخ والعالم الطبيعي. إن قصة الخلق التي تستهل سفر التكوين تتعارض، إذا أُخذت حرفياً، مع العلم في نقاط مختلفة إزاء أصل وتطوّر الكون. وعندما يتعارض الدين مع العلم في ادعاءات محتملة، تجريبية وحقيقية، يميل الناس لأخذ جانب العلم، وهم إما يرفضون الادعاءات الدينية المتعارضة أو يعيدون تفسيرها. وفي الحقيقة، إن الأديان ذاتها

اتجهت لإيجاد طرق تستطيع من خلالها التّكيّف مع الادعاءات الحقيقية والمقبولة للعلم. ويشكل العلم ادعاءاته الحقيقية بدقة متناهية، وبأكبر قدر ممكن من الموضوعية، على أساس المعطيات ذات الصلة، وهو يؤكد أن هذه الادعاءات صحيحة بصورة مؤقتة فقط، فإنه منفتح على احتمال أن تكون كاذبة.(٨)

و غالباً ما يضع الناس التعارض المحسوس بين العلم الحديث والدين في مستوى الالتزامات الحقيقية التجريبية، مثل إن كانت الأرض هي مركز الكون أم لا، وإن كان عمر الكون مليارات السنين أم لا، وإن كان هناك تغيير نشوئي في حقل البيولوجيا؛ لكن، حتى إذا لم يوجد تعارض حقيقي عند ذلك المستوى، فإن التعارض الحقيقي يبقى موجوداً؛ لأن التوتر المنطقي الأكثر خطورة بين العلم الحديث والدين لم يكن أبداً في ذلك المستوى.

ما هو المستوى الآخر الموجود؟ ذلك هو الموضوع الذي سنفحصه تالياً.

١. التجريبية والافتراضات المسبقة غير التجريبية

عصرنا ذو نزعة تجريبية قوية، ويميل الناس للاعتقاد بأن المعتقدات التي تُعلمنا عن الواقع هي فقط المعتقدات التجريبية التي تأتي، بدرجة أقل أو أكثر، من تجربتنا عن العالم. ومعتقدات مثل: «**الشمس تبعد حوالي ٣٩ مليون ميل عن الأرض**»، «**الأرانب تأكل أزهار الحديقة**»، «**يوجد بط في البركة**»، «**معظم الوزات بيضاء**»، تشكّلت واكتسبت معنى من خلال تجارب معرفية ذات صلة، وهي تكون إما صادقة وإما كاذبة على أساس التجربة. ويميل الناس أيضاً للاعتقاد بأن المفاهيم التي تُكَّون عن «الواقع» هي مفاهيم تجريبية فقط تأتي بدرجة أكثر أو أقل، من تجربتنا عن العالم. إن مفاهيم مثل: «أحمر»، «حلو»، «أب»، «فوران»، تشكلت وأعطيت معنى من خلال تجارب معرفية ذات صلة فقط، وعلى هذا الأساس تكون قابلة أو غير قابلة للتطبيق. إلا أننا نستخدم بعض المفاهيم عن أشياء غير منظورة لأغراض تتعلّق بصياغة النظرية، لكن حتى في هذه الحالات، فإن مفاهيم مثل: «إلكترون» و«جاذبية الأرض»، هي ذات مكوّنات يمكن قياسها ونستطيع اختبارها، وهذه المفاهيم يجب أن تساعدنا على التفسير والفهم. وما لم نستطع ربط هذه المفاهيم في النهاية بما نستطيع أن نجرّبه، فإننا لن نعتبرها كمفاهيم ذات دلالة أو معنى في ذلك السياق.

لكن، ليست كافة المعتقدات والمفاهيم تجريبية، ولا يمكن أن تكون كلها كذلك. توجد التزامات بشكل معتقدات ومفاهيم نأتي بها إلى التجربة ولا نشكلها من التجربة؛ وهذه

المعتقدات والمفاهيم لا يمكنها أن تكون تجريبية؛ لأنها افترضت مقدماً بواسطة التزام تجريبي. وإذا كان علينا أن نشكّل هذه الالتزامات غير التجريبية من ضمن التجربة، فلن نستطيع ذلك. وفي هذا الصدد ليس غريباً أن ينشأ تعارض منطقي بين الالتزامات غير التجريبية أيضاً. وقبل قول المزيد عن هذه الفكرة، نحن بحاجة للنظر في مسألة الافتراض المسبق. من الصعب تأمين الاتفاق بأن التزاماً يمكن أن يفترض مقدماً التزامات أخرى؛ ولذلك يوجد ارتباك ملحوظ في الأوساط الفكرية بخصوص طبيعة الافتراض مقدماً (أو الافتراض المُسبق).

نص معين أو نقيضه، هو صادق، وليس كلاهما. تكلم أرسطو عن هذا بوصفه مبدأً أساسي وهو مبدأ عدم التناقض (الإنسان). مثلاً، «جوبيتر (المشتري) يدور في فلك الشمس» و«جوبيتر لا يدور في فلك الشمس»، نص واحد من الاثنين هو صادق، فإذا ادّعيت أن جوبيتر يدور في فلك الشمس، أكون ملتزماً منطقياً بالادعاء أن جوبيتر موجود. وبرغم كل شيء، إذا ادعيت أن جوبيتر غير موجود فإن ادعائي بأنه يدور حول الشمس سوف يكون كاذباً. لكن الزيف لا يمكن أن يكون نقطة خلاف هنا؛ فإذا كان غير صادق أن جوبيتر يدور حول الشمس، عندئذ يكون صادقاً أن جوبيتر لا يدور حول الشمس. المشكلة هي أن ادعائي بأن جوبيتر لا يدور حول الشمس، يُلزمني أيضاً بوجود جوبيتر. وهكذا، إذا ادّعيت بأن جوبيتر غير موجود، عندها لا «جوبيتر يدور حول الشمس» ولا «جوبيتر لا يدور حول الشمس»، يمكن أن يكون صادقاً. وبطبيعة الحال، لا يكون أي منهما كاذباً. هنا، يبدو أن مبدأ عدم التناقض ينهار، الأمر الذي يشير إلى مشكلة منطقية من نوع ما. إنه ليس من غير المعقول أن نستنتج بأنه في سياق الادعاء بأن جوبيتر غير موجود، فلا «جوبيتر يدور حول الشمس» ولا «جوبيتر لا يدور حول الشمس» يمكن أن يكونا صادقين أو كاذبين.

إنها ادعاءات تفتقر حتى إلى المعنى في ذلك السياق؛ إن الالتزام بـ«جوبيتر موجود» هو شرط أساسي ضروري لإضفاء معنى على كلٍ من القضيتين: «**جوبيتر يدور حول الشمس**» و«**جوبيتر لا يدور حول الشمس**». ويمكننا القول: إن كلاً من القضيتين الادعاءين الأخيرين يفترضان مقدماً أن جوبيتر موجود. على العموم، يشترك الالتزام P في علاقة منطقية من الافتراض المسبق مع الالتزام Q إذا كانت Q تمثل شرطاً ضرورياً ذا دلالة لـ P. وفي ما يتعلّق بأي منها، إذا كانت تحمل التزام P, إذا كانت P تفترض مقدماً Q, عندها تكون بالضرورة ملتزمة منطقياً بـ Q.[٩]

تحمل كافة التزاماتنا التجريبية افتراضات مسبقة. وبعض افتراضات الالتزامات التجريبية هي التزامات تجريبية أخرى. هذه كانت الحالة مع «جوبيتر يدور حول الشمس» مفترضاً مقدماً أن «جوبيتر موجود». هناك افتراضات مسبقة أخرى للالتزامات التجريبية تختلف جذرياً. كيف نستطيع أن نكتشف تجريبياً أن لا وجود للأشياء المادية؟ من أجل تجربة حسيّة على حقيقة شيء - مقابل الهذياني، الوهمي، الخاطئ، أو بطريقة ما غير الحقيقي - تُطبّق شروط ضرورية أخرى، ينبغي أن ننظر إلى الشيء الذي نختبره مستقلاً عن التجربة، وأن يكون له موقع زماني مكاني، وأن يكون متصلاً، عَرَضياً، بأشياء زمانية مكانية مستقلة أخرى. وإن الفشل في توفير أي من هذه الشروط، يقودنا بالضرورة إلى إهمال التجربة، كشيء غير حقيقي. لكن مفهوم الشيء المادي هو بالضبط مفهوم شيء زماني مكاني تربطه علاقات عرضيّة بأشياء زمانية مكانية أخرى، وهو مستقل عن اختبارنا له.(١٠) وهكذا، فإن الالتزام بمفهوم شيء مادي يُعتبر شرطاً ضرورياً يوفر دلالة لقدرتنا على التمييز، بين تجربة حسية حقيقية وأخرى غير حقيقية، إذاً أي تجربة حسّية لأشياء مادية تفترض مقدماً مفهوم الشيء المادي، والإيمان بأن الأشياء المادية هي حقيقية. إن الافتراض المسبق هنا هو التزام غير تجريبي، نحتاجه حتى لإجراء تجربة حسّية لأشياء مادية في المقام الأول. الالتزام التجريبي بأن «جوبيتر يدور حول الشمس» يفترض مقدماً التزاماً بمقولة ميتافيزيقية أساسية تُعرِّف ما هو حقيقي، مقولة الأشياء المادية.

في عصرنا التجريبي المناقض للميتافيزيقيا، نحن نُخفِق، على نحوٍ نموذجي، في الاعتراف بأن مخزوننا من الالتزامات يحتوي على التزامات غير تجريبية، مثل المفاهيم والمعتقدات عن مقولات العالم. ويمكن التفكير بالمقولات كبُنى ضرورية للعالم (الطريقة التي يجب أن يكون العالم عليها). وهي ليست بذاتها شيئاً إضافياً، أو مظهراً أو عملية في العالم. وكما أن «الشيء المادي» هو مفهوم مقولي، كذلك الحال بالنسبة لمفهوم السّببيّة. لا نستطيع أن نكتشف عن طريق التجربة أن العالم ليس فيه أسباب، ولا نستطيع بالتجربة أن نكتشف حادثاً بدون سبب؛ لأننا لن نعتبر شيئاً صادقاً ما لم يكن جزءاً من سلسلة أشياء مترابطة. خُذ أي تجربة عن شيء أمامك، وقل: إنك تجد أنك تستطيع وضع يدك في المكان، حيث يبدو أن هذا الشيء موجود، بدون أي تأثير عرضي على يدك أو على الشيء. ثم قل أيضاً: إن الشيء ليس له تأثير عرضي على أشياء أخرى تعتبرها صادقة، وإن هذه

بدورها لا تؤثر عرضياً على الشيء. لا تستطيع أن تعتبر تجربتك عن ذلك الشيء صادقة؛ لأن تجربتك هذه تلائم معيار كونها غير صادقة. إذاً، السّببيّة هي مقولة عمّا هو حقيقي؛ لأن مفهوم السّببيّة هو جزء من اختبار الحقيقة، ومعرفتها والعمل في إطارها.

نحن نجادل، ولا ندافع عن أن سلسلة من المفاهيم هي مقولية مثل: الزمان، المكان، المادة، الشخص، الفعل، الواقعة، الصفة، الوجود، الحدث، الإمكانية، الضرورة، النفي، السوِّية، القيمة، المعنى، السبب، الحقيقة، النفس، العلم، والواقع.[١١] إن المعتقدات بأن كافة الأحداث لها أسبابها، وأن الأشياء المادية لها خصائص، وأن المعرفة تشمل الأسباب، هي أمثلة على المعتقدات المقولية. ونحن نستطيع بواسطة التجربة اكتشاف صلات عرضية معينة في العالم، ولكننا لا نتمكن بالتجربة اكتشاف مبدأ التأثير العرضي لشيء حقيقي، وتأثر هذا الشيء بأشياء حقيقية أخرى. وإذا لم يتوفر لدينا التزام استنتاجي بهذا المبدأ الذي يربط، بالضرورة، بين الواقع والسّببيّة فلن نجده مفيداً، وذا دلالة للبحث عن صلات عرضيّة بين الأشياء الحقيقية ضمن التجربة. ولكننا بالضرورة، نجده ذا دلالة للبحث عن صلات عرضية محدّدة بين الأشياء الحقيقية ضمن التجربة، في فهمنا الاعتيادي للعالم وفي فهمنا العلمي، كلاهما.

إن التزاماتنا بشأن المقولات الأساسية للعالم، هي جوهر نظام الالتزامات الخاص بنا. ونحن نشكّل التزاماتنا التجريبية كي تساعدنا على فهم ما نواجهه في العالم؛ في المقابل، تُفترض مسبقاً الالتزامات المقولية عن طريق امتلاكنا لعالم نواجه فيه الأشياء والمظاهر. كما تُفترض الالتزامات المقولية أيضاً عن طريق كوننا (ذات) وتشكيل معرفة تجريبية. بكلمات أخرى، هذه التزامات نمتلكها بسهولة عبر كوننا بشراً نؤدي وظائف، نظراً لكون معظم نشاطاتنا الأساسية والتي لا مهرب منها كبشر، تحمل افتراضات مسبقة. لهذا السبب، تحدِّد المفاهيم المقولية والمعتقدات أي عالم محتمل يمكن أن نفكر فيه.[١٢] وفي الحقيقة، توضّح التزاماتنا المقولية لنا صورة العالم؛ لأنها تقرّر ما نعتبره، بالضرورة، كإمكانيات ميتافيزيقية ومعرفية مقابل استحالات. وإن حدود ما نعتبره ممكناً ميتافيزيقياً ومعرفياً (ضد المستحيل) هي الحدود التي نعتبرها، بالضرورة، خطاباً ذا دلالة (مقابل لا دلالة له). وهكذا، يوجد مستوى آخر من الالتزامات غير الالتزامات التجريبية. إذ تُوجد التزامات غير تجريبية في شكل التزامات مقولية؛ علاوة على ذلك، لدينا بالضرورة التزامات بشأن البُنية المقولية للعالم، والتزاماتنا بشأن المقولات هي في غاية الأهمية.

٢. الافتراضات المسبقة المقولية: العلم مقابل الدين

يقول بيرت «في التحليل الأخير، إن الصورة النهائية التي يشكّلها عصر ما عن طبيعة عالمه، تعتبر من أكثر خيارات العصر جوهرية. إنها العامل الضابط الأخير في كل تفكير مهما كان. والعقل الحديث يمتلك مثل هذه الصورة بوضوح...»[١٣] ويمكن فهم الصورة النهائية لعصر ما، على أفضل وجه، باستخراج الافتراضات المسبقة المقولية لذلك العصر؛ وتقوم هذه بتحديد رؤيتها للعالم، وهذه الرؤية توجّه فكر العصر.

بداية، سنضع بخطوط عريضة قصة عصرنا الغربي الحديث، ونحاول استخراج افتراضاته المسبقة المقولية الرئيسة. ثم نضع بخطوط عريضة، أيضاً قصة الدين، لنحاول استخراج افتراضاته المسبقة المقولية الرئيسة. بعد ذلك نستطيع أن نبدأ تقرير إن كان يوجد أي تعارض على المستوى المقولي.

يمكن التأريخ للعصر الحديث في الغرب ابتداء من القرن الرابع عشر، عندما بدأت القيم الأساسية للحضارة الغربية تتغيّر لتعطي الأولوية، لأول مرة في التاريخ، للحاجات المادية الأساسية على حساب الحاجات الإنسانية الأساسية. تحاول الحضارات تلبية النوعين من الحاجات؛ فالناس يحتاجون للطعام والماء، والمأوى، والابتعاد عن المرض، وكذلك هي حاجتهم للحب، واحترام الذات، والذات الموحدة، والعلاقات، والعمل، إلخ... وحينما تتشكل الأولويات القيميّة الموجّهة لعصر ما، فإن مضامين هذه القيم تؤثر في كل شيء آخر.

مع الأولوية الجديدة لتلبية الحاجات المادية، انشغل الغرب الحديث، منذ بداياته، بإنتاج تلك المعرفة والفهم اللذين يساعدانه على تلبية تلك الحاجات. وفي الحقيقة، اعتبر الناس في الغرب أن المعرفة والفهم يقتصران على تلك الالتزامات، التي تحدثنا عن العلم بطريقة يمكنها على الأقل من حيث المبدأ أن تساعد على تلبية الأولويات الجديدة. ولا يمكن تلبية الحاجات المادية إلا بالسيطرة على الطبيعة لاستغلالها لصالح الأغراض الشخصية. وهكذا كانت المعرفة الجديدة التي سعى إليها الناس، من النوع الذي يمنحهم السلطة لاستغلال الطبيعة لأغراضهم الخاصة، معرفة يلازمها توّجه نحو التكنولوجيا. ونحن نستطيع امتلاك السلطة على البعد المادي للأشياء فقط، والذي يُستخدم ويُستغل لأغراض بشرية، وقد جرى تعريف الحقيقة (الواقع) بأنها البُعد المادي لشيء، وإن النوع الوحيد من التجربة التي تقدّم إلينا معطيات من البُعد المادي لشيء، هي التجربة الحسّية. وقد أصبحت التجربة الحسية، الطريقة الوحيدة التي نستطيع من خلالها تجميع معطيات عن العالم، وبذلك

أصبحت المصدر الوحيد لمعرفة العالم. بكلمات أخرى، نشأت رؤية كونية دعمت القيم السائدة للغرب الحديث؛ وقد استغرق الأمر حتى القرن السابع عشر قبل أن يتمكن الفلاسفة من توضيح، ونقد، والدفاع عن تلك الرؤية العالمية.

وبسبب توجهه الجديد، واجهت بدايات الغرب الحديث مشكلة كبيرة؛ فالحضارات السابقة في الغرب أعطت الأفضلية للحاجات الإنسانية، وقد أنتجت، بالدرجة الأولى، ذلك النوع من المعرفة والفهم اللذين يلبيان الحاجات الإنسانية. وهذه المعرفة والفهم لم يتم تعديلهما أساساً لتلبية الحاجات المادية؛ ولذلك لم تخدم هذه المعرفة كجسم معرفي قائم، يمكن لبدايات الغرب الحديث توظيفه والبناء عليه. وبدلاً من ذلك، أدرك مفكرو بدايات الغرب الحديث أن عليهم رفض، أو على الأقل القيام بإعادة تفسير جذرية لطرق التفكير التي ورثوها عن الحضارات السابقة، وأنه يتوجب عليهم بناء معرفة مادية جديدة من لا شيء.

وقع اختيار هؤلاء على العِلم، كمجال فكري قائم، ربما يصبح أساس المعرفة المادية الجديدة؛ إلا أن العلم الذي ورثوه كان علماً يُفهم إنسانياً؛ ولذلك كان لا بد من إعادة فهمه. والإصلاح العلمي الذي بدأ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان محاولة طويلة الأمد، لإعادة تشكيل العلم حسب المقاييس المادية. وقد أخذ هذا المشروع الناجح جداً مكانه ضمن الالتزامات الفلسفية الحديثة الجديدة. ميتافيزيقياً، اعترف العلم الجديد بالحقيقة المادية فقط؛ ومعرفياً اعترف فقط بالتجربة الحسّية كسلطة معرفية. ولم تكن هذه الالتزامات الفلسفية الحديثة، بمعنى ما، التزامات علمية، ولا ادعاءات تجريبية مُضاعفة ضمن العلم عن العالم المادي، كما لم تكن نتيجة اكتشافات تجريبية، ولا ارتكزت على اكتشافات تجريبية؛ لأنها حدّدت ما يمكن اعتباره اكتشافاً تجريبياً.(١٤) وهكذا، وبمعنى آخر، كانت التزامات علمية، لأنها كانت افتراضات مسبقة فلسفية للعلم الغربي الحديث. ومع بداية تقبّل الثقافة عموماً للعلم كطريقة لتوليد المعرفة المادية، أضحت الافتراضات المسبقة الفلسفية، هي الافتراضات الموجِّهة للثقافة بأكملها.

عندما نصف أو نفسّر، أو نتنبأ بنتيجة ما علمياً، نقوم بشيئين في وقت واحد:

الأول: نحدِّد للنتيجة مكاناً في العالم باستخدام مفاهيم، وقوانين نظرية علمية، أو أكثر.

الثاني: نحدد للنتيجة أيضاً مكاناً في العالم؛ أي أننا نلتزم بالرؤية العالمية التي أنتجتها تلك المقولات الفلسفية، التي افترضها مقدماً كل من البيان العلمي والمنهج العلمي.

وبكلمات أخرى، إن أي حُكم أو قرار علمي، يشمل التزاماً بالرؤية الكونية العلمية كما بنظرية علمية.

تُعلمنا النظريات العلمية عن المكان المحدد في العالم للنتيجة. والافتراضات المسبقة المقولية للعلم، تُعيِّن عالماً فيه مجال ميتافيزيقي للنتيجة حتى يكون لها مكان في العالم الذي يخبرنا عنه العلم. ورغم أن البيان العلمي يمكن تأكيده أو دحضه عن طريق التجربة، فإن الافتراضات المسبقة المقولية للعلم ليست كذلك، وكونها افتراضات مسبقة للعلم، تتشارك فيها كافة النظريات العلمية والمبادئ العلمية. وتشكل هذه الالتزامات المقولية ما يسمى بالرؤية الكونية الطبيعية الحديثة، التي يفترضها مقدماً العلم الحديث. ونحن نُقرّ بأن هذه الالتزامات تشمل المفاهيم المقولية: حقيقة، نتيجة، سببيّة، طبيعية، مادة، خاصية، وجود، وضرب المَثل.(١٥)

يمكننا الخروج الآن بمعنى حاسم: هو أن العلم الحديث ليس محايداً فلسفياً، مهما ادعى بعض الناس أنه كذلك، أو رغبوا بأن يكون كذلك. فمنذ البداية جرى تركيبه طبقاً لقيم مادية أعطته توجيهاً تكنولوجياً ملازماً. لاحظْ أننا نحكم على علم بوصفه علماً بقدر ما يسمح به من سيطرة تكنولوجية على الواقع. والأهم من ذلك، هو أنه لا يمكن للعلم الحديث أن يصبح محايداً فلسفياً؛ فالالتزام بالمنهج العلمي والادعاءات العلمية التجريبية والنظريات العلمية، كل هذه الأمور لا يمكن فصلها منطقياً عن الالتزام بفلسفة المذهب الطبيعي، التي يفترضها العلم مقدماً - تحت طائلة المسؤولية - بتقويض جوهر المسعى العلمي. إن الافتراضات المسبقة للمذهب الطبيعي، هي في صلب النظام المفاهيمي والمنهجي للعلم الحديث. إذاً، فالعلم الحديث يتلازم مع المذهب الطبيعي.(١٦)

مقابل مقولات المذهب الطبيعي، توجد المقولات الإنسانية الرئيسة: القيمة، المعيارية، والدلالة - ومن ضمنها أيضاً، الشخص، السبب، الحرية، الفعل، الصدق، المعرفة، والسببيّة الغائيّة - وحسب قائمتنا للطاقات المنتجة للمعرفة، والمقتصرة على الإدراك الحسّي، والمقولات الظاهرة للمعيارية. فإن الدلالة والقيمة لا يمكن أن تكونا حقيقيتين. فالإدراك الحسّي لا يستطيع ببساطة توفير - عن طريق مباشر أوغير مباشر - معطيات اختبارية عن المتطلبات المعيارية الموضوعية، والقيم الموضوعية، والدلالة (المعنى) الموضوعية المتأصلة في الواقع. وبالتالي لا تستطيع المعطيات الاختبارية من الإدراك الحسّي، افتراض مقولات إنسانية مقدماً. وقد كتب آدمز بهذا الخصوص ما يلي:

«لم يكتفِ العلم الحديث باستثناء الآراء التي لا يمكن تأكيد صدقها أو زيفها من خلال معطيات حسّية، وإنما أزال أيضاً مفاهيم من نظامه المفاهيمي لم يكن لها ما يبرّرها أو ما يثبتّها بالتجربة الحسّية. وعلى هذا الأساس، فإن مفاهيم القيمة، ومفهوم المعيارية، ومفهوم تركيبات المعنى الملازمة ـ المفاهيم الإنسانية الأساسية للتجربة المُعاشة وعلم الإنسانيات ـ قد تمّت إزالتها من النظام المفاهيمي للعلم الحديث».(١٧)

والنتيجة الأخيرة هي أن رؤيتنا الكونية الطبيعية الحديثة، لا تفسح مجالاً للمقولات الإنسانية.

لكن التزاماتنا الفعلية غالباً ما تتحدّى ميلنا الطبيعي. فعلى سبيل المثال، نحن نتكلم عن الكائنات الحية بطرق إنسانية؛ نصِف شخصاً مريضاً، أي إنه في حالة ليست كما ينبغي أن يكون، ولذلك نستخدم لغة (قيمية) بصدق وأمانة لنصِف شيئاً حقيقياً. نتكلم عن ضفدع مصاب بالتهاب دماغي وشكله مشوّه، بأنه لم يتكوّن بشكل سليم كباقي الكائنات من نوعه، وهنا نستخدم أيضاً لغة (قيمية) بأمانة لنصِف شيئاً حقيقياً. نتكلم عن تخثير الدم لغرض وقف نزيف مستمر، وعن إعادة إنتاج أنسجة عصبية لغرض استعادة قدرتنا على استعمال أجزاء من أجسادنا. ونحن نفعل ذلك، نشرح عملية الشفاء كما يجب أن تكون لصالح الكائن الحي. فنتكلم بدقة عن محتوى تجاربنا، وعمّا نعنيه وعمّا نفهمه من كلام شخص آخر، وعن معنى تعابير وجه شخص ما، وعن تحديد فعل شخص آخر، عن الحياة التي نحياها، وأثناء قيامنا بذلك، نستخدم لغة الدلالة، أو المعنى لوصف وتفسير أشياء حقيقيّة.

لقد طوّرت البشرية على مر التاريخ وسائل كاملة للفكر، ومجالات إنسانية للفكر، خُصِّصت لاستخدام المبادئ والمفاهيم الإنسانية في وصف، وتفسير، وتوقّع، وتجسيد مواضيع معينة. علاوة على ذلك، طوّرت البشرية مقاربات رسمية ونظامية لمواضيع إنسانية، من أجل استكشاف وتحسين وتصحيح وتصنيف وتعزيز سيطرتنا على هذه المواضيع وكذلك لمساعدتنا على توجيه وتقوية الذات والجماعة.

وعلى عكس العلم الحديث، فالدين هو طريقة إنسانية مُلازمة للفكر، وهو مخصص لتلبية احتياجاتنا الإنسانية: حاجة حيواتنا لتكون ذات معنى وجديرة بالحياة، الحاجة لأن ننتمي ويكون لدينا مكان، حاجتنا لقوة داخلية لنعيش الحياة. يوظّف الدين، بالضرورة، مفاهيم ومبادئ إنسانية، وبذلك فإنه يفترض مقدماً مقولات إنسانية، وبالنتيجة يتطلب

الدين رؤية كونية إنسانية، ليكون مجالاً ذا معنى للفكر، وقادراً على إنتاج معرفة دينية. على سبيل المثال، يفترض الدين مقدماً مقولات إنسانية للقيمة والمعيارية لسببين على الأقل:

أولهما: أن الدين يرتكز على الالتزام بالخير المطلق، أكان ذلك هو غاية الأعمال الكونية، أو كان العملية التي من خلالها يتجلّى الكون.(١٨)

وثانيهما: أن الدين يرتكز على الالتزام بحاجة معيارية متأصلة في البشر.

ويفترض الدين مقدماً مفهوماً غائياً للسببية؛ لأن الدين يوفّر تفسيراً للواقع حيث ما يحصل فيه يعمل نهائياً(أو يمكن جعله يعمل) لصالح الخير. ويفترض الدين أيضاً مقولة الشخصية الإنسانية؛ لأن القصة بكاملها لن تكون ذات معنى إذا لم يكن هناك بشر، بشر ليسوا مجرد كائنات حيّة بيولوجية، وإنما أشخاص لهم حياتهم التي تستحق أن تُعاش، ولهم شحنة معيارية كاملة من المسؤوليات الأساسية، والحقوق الملازمة لشخصياتهم الإنسانية. كما يفترض الدين أيضاً مقدماً، مقولة الفعل، والموقف الديني لن يكون له معنى، إذا لم يكن الأشخاص بمثابة وكلاء قادرين على إحداث الخير في أفعالهم ومن خلالها.(١٩) والأفعال تفهم بلغة نوايا الوكيل، وهي نوايا تشكل الفعل، وتمنحه هويتها؛ والنية أو القصد هو في فعل ليس مادياً ولكن كتركيب ملازم للمعنى، وكشيء يمكن التعبير عنه وليس تدوينه فقط، وكشيء يمكن «قراءته». الدين يفترض مقدماً، مقولات الحرية والعقلانية؛ لأنه يستحيل أن يوجد شخص يقوم بوظائفه جيداً من غير حرية التفكير، والمعرفة، والتجربة، والتصرّف حسب المبررات، وأن العقل بطبيعته هو شيء يجعل إدعاء آخر؛ أكثر إلزاماً من ناحية معيارية. والدين يفترض مقدماً معرفة، ليس لأنه يدّعي بأنه مجالاً للمعرفة وحسب، بل أيضاً؛ لأن الرواية الدينية كما تتجلّى للعيان، لا يكون لها معنى إذا كان البشر لا يستطيعون أن يتصرّفوا على أساس المعرفة، أو أن يصححوا أنفسهم على أساس هذه المعرفة أيضاً.

ويفترض الدين مقدماً بُعداً مقولياً للمعنى، وليس ببساطة؛ لأن القصد الذي يشكّل فعلاً هو تركيب ملازم للمعنى، فيقول لنا الدين: إن الحقيقة المطلقة يمكن فهمها بطريقة ما، ليس بمعنى «تفسيرها» ولكن ربما أقرب إلى طريقة فهمنا لشخص، أو كتاب من خلال قراءة المعنى «الداخلي» لفعل إنسان أو كتاب. حتى أن الدين يُعلمنا بأن الناس هم في علاقة «داخلية» مع الحقيقة المطلقة، علاقة تتضمّن طبيعة الحقيقة المطلقة وهوية شخص، وبذلك

فهي علاقة تتضمّن التركيب الملازم للمعنى، الذي هو هويتنا.[٢٠] يقول لنا الدين إن معنى هذه العلاقة ينبغي أن يتم فهمه، لكي نفهم وننظّم هوية شخص ونوجّه حياته.[٢١]

وباعتماد العلم الحديث على فلسفة المذهب الطبيعي، فإنه لا يستطيع الاعتراف بمقولات إنسانية مثل، القيمة، المعيارية، السببيّة الغائية، الفعل، المعرفة، الحرية، العقل، المعنى، وما شابهها.

إن التفسير الطبيعي والتفسير العلمي الذي يفترضه مقدماً، يقدم عالماً متحرراً من القيم وبدون متطلبات معيارية حقيقية فيه. ومن غير الواقع المعياري، لا توجد سببيّة غائيّة، وإنما توجد فقط سببيّة «عمياء» ؛أي سببيّة الصدفة أو الضرورة.[٢٢] ومن غير وجود سببيّة غائية، لا يمكن للتفكير أن يتقدم غائياً، وبذلك لا يمكن أن تكون هناك حرية من خلال التفكير، ولا يمكن للبشر والكائنات الحيّة الأخرى أن يكون لديها نهايات ناشطة سببياً. كما يقدم التفسير الطبيعي أيضاً عالماً خالياً من المعنى، ومن غير تركيبات ملازمة للمعنى. يمكن أن تكون هناك نتائج، ولكن لا وكالة. المعرفة والعقل مستحيلان، ليس لأنهما يتضمّنان سببيّة غائيّة، لكن أيضاً لأنهما يتضمّنان مبررات يبدو أنها تركيبات ملازمة للقيمة والمعنى. كما لا يمكن أن توجد أيضاً علاقات داخلية بتركيباتها الملازمة للمعنى. ويتضمن النزوع الطبيعي، التزاماً بالتوسّعيّة التي تقول فقط بوجود علاقات «خارجية»، علاقات واقعية لا تؤثر على هوية أطراف العلاقة.[٢٣] وإذا كانت المقولات الطبيعية تحدد الواقعي، فإن المقولات الإنسانية لا تقدّم حتى إمكانيات واقعية. عندئذٍ يصبح معنى الخطاب الديني ككل موضع تساؤل بالضرورة. وليس النزوع الطبيعي الفلسفي هو الذي لا يتناغم مع الدين، فالعلم الحديث لا ينسجم مع الدين على العموم، إلى حد أن معنى المشروع العلمي الحديث يقع تحت سيطرة رؤية كونية طبيعية.[٢٤]

٣. أخذ التعارض المقولي بين العلم والدين على محمل الجدّ

لقد لاحظنا من قبل، أن بعض الذين ينكرون أي تعارض منطقي بين العلم والدين، يجادلون بأن العلم هو إدراك محدود للواقع؛ ولذلك فهم يؤكدون وجود مساحة منطقية للدين أيضاً في الواقع. ويذهب بعض هؤلاء بعيداً في تأكيده أن كافة طرق الكلام عن الواقع يمكن توحيدها عند مستوى الواقع المُدرك بواسطة الدين. غير أن المشروع العلمي الذي أنتجناه في العصر الحديث مرتبط منطقياً ـ ومُسيطَر عليه ـ برؤية كونية طبيعية

(ذات نزوع طبيعي). ومن ضمن افتراضاتنا المسبقة الطبيعية، لا يمكن للعلم أن يكون مقاربة محدودة للواقع وإنما ينبغي أن يكون المقاربة للواقع؛ لقد فهمنا الواقع بطريقة لا يمكن أن يخاطبها إلا العلم التجريبي الحديث. ليس مفاجئاً أن العلم قد وسّع مجاله تدريجياً، حتى لم يعد يرى أي واقع خارج نطاقه. وليس مفاجئاً أيضاً أن الفكر الديني قد فقد أساسه فكرياً بالتدريج، من موقعه في قمة المعرفة في العصور الوسطى إلى إزاحته من مشروع المعرفة في العصر الحديث بسبب أنه لم يبلغنا شيئاً عن الواقع. فمن ضمن الأسس الطبيعية للعلم الحديث، لا يمكن أن يوجد شيء مثل الصدق الديني بأي معنى قوي وصريح.(٢٥)

لكي نكون مفاهيمياً خارج العلم، من الضروري أن نكون خارج مشروع المعرفة أولاً؛ ومن أجل صمود الرأي القائل: إن العلم الحديث محدود وأن الدين هو طريقة أخرى، أو طريقة أكثر شمولاً للوصول إلى الواقع، نحتاج إلى طريقة فلسفية من العقلانية تُسقِط النزوع الطبيعي، طريقة لا تكتفي بمجرد التأكيد على أن العلم محدود.(٢٦)

أولئك الذين ينكرون أي تعارض منطقي بين العلم والدين، من أمثال **باربور**، يبدو أنهم متأثرون برأي **نيلسون غودمان** الفلسفي القائل بعدم وجود واقع، وإنما فقط عوالم حقيقية متنوّعة نقوم بتركيبها ولا يمكن أن تكون متعارضة. فالدين والعلم، حسب هذه النظرة، هما عالمان متساويان من حيث الشرعية والمعنى، ولا يمكنهما أن يكونا متعارضين كونهما يمتلكان أنظمتهما المفاهيمية المُرضية والخاصة بهما.(٢٧) بكلمات أخرى، توجد رؤى كونية فقط ولا يوجد عالم تكون هذه الرؤى مسؤولة أمامه. لكن هذه المحاولة لتجنّب أي تعارض بين العلم والدين لن يكتب لها النجاح. وبكل تأكيد، إنها الذات نفسها التي تجتاز هذه الرؤى العالمية المختلفة إما على حساب تمزُّق الذات إلى ذوات متعدّدة، أو انحلال الذات إلى أجزاء. بالنسبة للذوات المتعدّدة فهي علامة على مرض نفسي شديد، أما الذات المُنحلّة فهي ليست بذات ولا يمكنها إنتاج معرفة بطريقة عقلانية مسؤولة. إن الذات بحاجة لأن يكون لديها التزامات متناغمة وصحيحة، وهذه إحدى القواعد الداخلية الحاكمة في الدماغ التي يفترضها مقدماً المشروع المعرفي. إن أي ذات موحَّدة لا يمكن أن تكون لديها رؤى كونية مختلفة، وبهذا تتطلّب وحدة الذات وحدة منطقية للالتزامات، وبذلك وحدة منطقية للرؤى الكونية. ولا بد من أن تسير وحدة الذات المنطقية جنباً إلى جنب مع الوحدة المنطقية للالتزامات، بالضرورة.(٢٨)

ولا زال هناك من يجادل بأن العلم ذاته هو مشروع يرتكز جزئياً على الإيمان، وبذلك يوفّر الدين قاعدة ضرورية للعلم. وحسب هذه النظرة، يتناغم العلم والدين تماماً بعيداً عن التعارض؛ ويؤكد هوت بأن العلم متجذّر «في نوع من «الإيمان» البديهي الضمني بأن الكون هو وحدة كاملة (كلّية) منظمة عقلانياً من الأشياء...، وبأنه يوجد عالم واقعي «هناك» ... وبأن العقل البشري لديه القدرة ليفهم، على الأقل، بعضاً من وضوح العالم، ... وبأن الواقع سيرضخ في النهاية لرغبتنا في أن نجد فيه وحدة نوع ما من النظام».[٢٩]

ويعتقد هوت «أن ادعاء الدين بأن الكون محدود، مترابط، عقلاني، وحدة كاملة منظمة، قائم على الحب المطلق والوعد، هذا الادعاء يوفّر رؤية عامة للأشياء التي تُنعِش باستمرار البحث العلمي عن المعرفة، وتحرّر العلم من أسر الإيديولوجيات».[٣٠] ويتابع هوت، «إن كلمة الله توجّهنا نحو هذا المعنى الغامض والوعد، نحو ما يضمن الترابط النهائي للعالم والاستقامة». والذي يقوده كي يستنتج: «أن العلماء يمكن أن يكونوا مؤمنين بالله ... لأن نظامهم يزدهر على الاقتناع بأن العالم في النهاية له معنى».[٣١] ويذهب هوت أبعد من ذلك: «ليس للعلم ما يخسره وإنما يكسب كل شيء بتجذير نفسه في رؤية الدين الأساسية للواقع، ككلٍ مُدرك يرتكز على الكينونة الموثوقة حتى النهاية التي نطلق عليها اسم الله».[٣٢]

تواجه هذه الطريقة (إنكار وجود تعارض منطقي بين العلم والدين) عدداً من المشاكل:

أولاً: هوت على حق، بأن العلم افتراضات مسبقة بديهية عن وضوح العالم وعن قدرتنا اكتشاف ذلك النظام، معتبراً هذه الافتراضات كمسائل تتعلق بـ«الإيمان» ومجازفاً بإنكار صفتها المنطقية، لكنه أخفق في تعيين الأسباب لإقرار هذه الافتراضات، وخلط بين الالتزامات البديهية الفلسفية والإيمان الديني.

ثانياً: إن الدين شيء يختلف تماماً عن «توكيد الافتراضات الإيمانية التي ينطلق منها العلم».[٣٣]

لكي يؤسس الدين ادعاءاته الخاصة بالحقيقة عن الواقع، ويحمل افتراضاته الخاصة المسبقة عن الواقع المقولي، فإنه يتطلّب التزامات بأفكار مثل: إن الكون هادف وذو معنى بشكل متأصلٍ، وأن آليات الكون تعمل لإحداث ما هو جيد، وأن سياقات المعنى والخير في الكون، هي أساسية لفهمه وترتيبه، والسياقات الموضوعية للمعنى والقيمة توفر معنى وقيمة موضوعيتين للكائنات البشرية وحيواتها. ففي هذه الالتزامات الدينية، تتعارض

الالتزامات المقولية للدين جذرياً، مع الالتزامات المقولية للعلم الحديث. إن الافتراضات المسبقة الطبيعية للعلم الحديث لا تترك أية مساحة منطقية لإقرار سياقات معنى متأصل، وقيمة متأصلة ضرورية من أجل الوضوح؛ أي لماذا لا تستطيع لغة العلم أن تعمل مرجعاً واقعياً للمعنى والغاية ليوضّح أي شيء عن الكون؟ ومن المشكوك فيه، هو تناغم «الافتراضات الإيمانية» للعلم التي يحدّدها هوت مع رؤية كونية طبيعية.

فهل تمتلك الافتراضات الإيمانية رؤية كونية طبيعية، و مساحة للاعتراف بأي ادعاءات بديهية عن الواقع؟ وهل لديها مساحة لمفاهيم مثل: العقل، الوضوح، الاستيعاب، والعقلانية؟ في أي حال، لا تتناغم التزامات الدين حول النظام والوضوح مع رؤية كونية طبيعية. وعلى عكس هوت، لدى العلم ما يخسره «**بتجذير نفسه في رؤية الدين الأساسية عن الواقع**». ويبدو أن العلم بذلك سيخسر افتراضاته المسبقة الطبيعية، ونحن لا نستطيع أن ننزع من العلم افتراضاته المسبقة من غير أن نقوّض معنى العلم الحديث. و إلا فعلى الأقل، سيخسر العلم الهوية التي لديه اليوم.

نحن لا ننكر أن العلماء يمكن أن يكونوا مؤمنين موحِّدين. فالعالم يمكن أن يمتلك التزامات طبيعية كعالم، وأن يمتلك التزامات إنسانية كشخص وكتابع ديني. ويمكن للشخص أن يقسّم التزاماته إلى أجزاء بحيث لا يواجه أحدها الآخر، حتى ولو تسبب ذلك ببعض الأذى لسلامة عقل الشخص وشخصيته الفكرية. لكننا نجادل بأن العالِم بوصفِهِ عالِماً لا يستطيع أن يكون مؤمناً ولا يستطيع أن يشترك بتفسير أي دين للذات والعالَم. إن هوت على حق بقوله: إن العلم يحاول أن يفهم الكون، لكن هذا ليس له علاقة بالإيمان وبالدين على العموم، المشكلة هي أن العبارة أو شبه الجملة «**يفهم، يُدرِك المراد من**» يكتنفها الغموض. فالعلم يُنشئ تأويلاً ذا معنى أو هدف للكون، وهو يفهم الكون بخلق معنى في عقولنا عنه، و العلم لا يحاول أن «يُدرك المراد» من الكون عن طريق إنشاء تأويل لكون ذي معنى، أي بتعيين معنى في الكون، كما يلجأ الدين إلى حقيقة مطلقة، هي سياق مطلق أو نهائي لمعنى متأصِّل. وهذه المشكلة ذاتها تبرز في أي حال يعتمد فيه على الهدف أو الغرض لتعليل مظاهر أخرى للكون. إن الدين يُعلِّل الواقع بلغة الفكرة العامة عن الهدف أو الغرض، لكن الغرض يقع خارج مساحة (حيّز) الإمكانية العلمية، وبذلك لا يكون (الغرض) متوفراً من أجل تفسير تصويري موضوعي، أو توضيحي في العلم.

ثم هناك الذين يجادلون بأن عِلماً «كلّيانياً» أو «بيئياً» (إيكولوجياً)، سيتناغم مع الدين؛ و

يدّعي هؤلاء أن العلم الحديث يتحوّل من التفسيرات الذرّية (الجزئيّة) نحو التفسيرات الكليّانية، من وصف ميكانيكي إلى وصف إيكولوجي للواقع. وعلى سبيل المثال، يعتقد بعضهم بأن حقائق غير مادية تنبثق من كينونات مادية، أو ميزات بارزة أو عمليات، مثل الماء بميزاته المعروفة الذي ينبثق من الهيدروجين والأوكسجين بميزاتهما التي لا تشبه الماء. الفكرة تبدو في أن أسلوب التحليل الخاص بالعلم الحديث، التحليل الذرّي التقليدي (من الأدنى إلى الأعلى)، لا يكفي لتفسير سلسلة من الحقائق. والمطلوب هو طريقة تفسير تبدأ من الأعلى إلى الأدنى وتقوم بتفسير الأجزاء بلغة الكل. أو ربما تكون الفكرة في أن شيئاً ما تحكمه مجموعة واحدة من المقولات، يمكن أن ينبثق من شيء ما، تحكمه مجموعة أخرى مختلفة من المقولات الأقل خصباً.(٣٤)

وتوجد هنا نقطتان:

الأولى: هي أن مدى ما بدأه العلم الطبيعي من توظيف للكليّانية والنموذج الأيكولوجي، ينبغي أن يُعطى تفسيرات متناغمة مع الفلسفة الطبيعية، إذا أمكن ذلك.

والثانية: هي أن مدى ما بدأه العلم فعلاً من توظيف أنماط الفكر الإنساني، في النظام المفاهيمي الذي يستخدمه للوصف والتفسير والتّوقّع، يجعلنا ندرك أن الذي يتغيّر ليس العلم، وإنما افتراضاتنا المسبقة الفلسفية الأساسية.

وهل أن ذلك يحصل أم لا؟ هي مسألة خاضعة للنقاش؛ أما الادعاء بأن العلم والدين لا يتعارضان الآن بسبب تحوّل في العلم من هذا النوع، فهو يفتقد المستوى الذي يمكن للتعارض أن يتجلّى عنده. لماذا تتغيّر الافتراضات المسبقة الفلسفية الأساسية لثقافتنا؟ فهي لم تتغيّر على مدى قرون من الزمن، حتى في مواجهة معارضة ثقافية قوية، كالحركة الرومانسية، وإذا كانت تتغيّر، فهل هي حركة تغيير عمياء؟ وبالتالي إذا وُجدت أسباب تبرّر التغيير، فإننا نعود إلى الحاجة لإسقاط فلسفي مبرّر للمذهب الطبيعي.

٤. نحو حل التعارض المقولي

السؤال الحاسم هو إن كانت توجد أو لا توجد أسس عقلانية لرفض المذهب الطبيعي العلمي الحديث. ربما يتمتع العلم بأفضلية على الدين عندما يتعلق الأمر بالتعارضات بينهما حول المعتقدات التجريبية، ولكن عندما تكون التعارضات بينهما حول الالتزامات

المقولية، فإن العلم لا يمتلك أفضلية. هل توجد طريقة تقضي (تحكم) بين المقولات الطبيعية والمقولات الإنسانية؟ وبداية، إن أي رؤية كونية يجب أن تكون متناسقة داخلياً. وإذا ثبت في النهاية أن الرؤية الكونية الطبيعية غير متناسقة (متناغمة) مع مقولاتها الخاصة بها، فإنه يحكم عليها بالموت. وهكذا، نسأل: هل توجد أسباب للاعتقاد بأن الرؤية الكونية الطبيعية للعلم الحديث، تعاني من تصدّع داخلي؟ يبدو أنه توجد أسس مقولية جيدة لتخطئة المذهب الطبيعي العلمي الحديث. فالمذهب الطبيعي يدعي أنه نظرية فلسفية، حقيقية. كما يدّعي أن موقعه معلّل، وبالتالي يوظف مبرّرات تطالبنا معيارياً بقبول تلك النظرية. وهو يدّعي بأنه يقدم معرفة فلسفية. لكن مقولاته الخاصة لا تتيح المجال لإمكانية المبررات، والمعيارية أو المعرفة. كما أن مقولاته الخاصة لا تتيح المجال لإمكانية الحرية والوكالة، بما فيها الأفعال الحرة لإيجاد وعرض المذهب الطبيعي والدفاع عنه، كما لا تسمح له مقولاته الخاصة لفهم العلم الذي يتضمّن نظريّات، وجدل، ومعرفة، وأفعال بذاتها منخرطة في صناعة العلم. ولا تسمح أيضاً حتى لإمكانية النظريات؛ لأن النظرية هي بُنية المعنى، وفقط الشيء الذي يمتلك بُنية معنى، وليس بُنية واقعية فحسب، يمكن تفسيره والتعبير عنه وليس فقط وصفه وتقديم تقرير عنه، كما يمكن ترجمته من الفكر إلى اللغة، أو من لغة إلى أخرى، و يمكن أن يُعلّل بشكل جيد أو سيئ، صادق أو كاذب، متناغم أو غير متناغم مع نظرية أو مع معطيات.

ثم إن المقولات الخاصة للمذهب الطبيعي لا تتيح المجال للإمكانية ذاتها، ولا لنظرية يمكن إنتاجها والتعبير عنها بحرية العقل فقط، أضف الى ذلك أنه لا يمكن إنتاجها بقرار، أو إحصاء، أو بنشاط عشوائي للدماغ. ولأسباب مماثلة، لا يستطيع النزوع الطبيعي إدراك المراد من التجربة الحسية ذاتها، والتي يعتبرها معرفية. والتجربة الحسية تشتمل على شخص لديه خبرة بشيء. وليس مفاجئاً أن النزوع الطبيعي يعاني من مشاكل حادة، في تعليل الأفكار العامة لشخص ولتجربة. ولا تتفق الذاتية (المذهب الذاتي)، التي هي مجال ما هو فكري، مع رؤية كونية تعترف فقط (في النهاية) بالعمليات والمظاهر والأشياء المادية. ويبدو أن التجربة هي بُنية للمعنى أكثر مما هي نتيجة حقيقية. ويصطدم النزوع الطبيعي بتعقيدات منطقية لا حل لها؛ لأن ادعاءات النزوع الطبيعي وافتراضاته المسبقة تتعارض بالضرورة. فإذا كانت افتراضات المذهب الطبيعي المسبقة صادقة، لا يستطيع المذهب الطبيعي أن يكون حتى ذا معنى. وإذا كان له معنى، فإن الافتراضات المسبقة للنزوع الطبيعي ينبغي أن تكون كاذبة، إذ إن افتراضاته المسبقة الحقيقية هي إنسانية. وفي

الحقيقة، يبدو أن الافتراضات المسبقة الإنسانية لا يمكن تجنّبها من حيث المبدأ؛ لأنها افتراضات مسبقة للمعرفة، والتجربة، والفكر، والفعل، والفردية. والرؤية الكونية الإنسانية فقط يمكنها أن تتجنّب عدم التناغم مع افتراضاتها المسبقة الخاصة بها.(٣٥)

يميل بعض الذين ينزعون للطبيعة إلى رفض الادعاء بأن المذهب الطبيعي هو نظرية فلسفية حقيقية، ويقولون إنه يمكن الحكم عليه فقط إن كان يساعد عملياً على بقاء البشر. ولا شك في أن المعرفة بكيفية التأثير بالعالم المادي تساعد على البقاء، والسؤال هو: إن كانت فلسفة النزوع الطبيعي تفعل الشيء ذاته؟ توجد هنا عدة إشارات على أن الرؤية الكونية الطبيعية غير بنّاءة وتولّد تدمير الذات. وهناك اعتراف متزايد بأن التزاماتنا الطبيعية تولّد مشاعر بالتفاهة، وبانعدام المغزى، واليأس، والقلق، كما تولّد «شيزوفرانيا» ذهنية (الفصام) يملك المصابون بها التزامات غير متناغمة، لذات مفهومة إنسانياً، وعالم مفهوم طبيعياً. وبالتالي يؤدي النزوع الطبيعي، أكثر فأكثر، إلى إنكار نظامي لشريعة المتطلبات والالتزام بالأعراف، الأمر الذي يقود إلى تفسّخ العادات والمؤسسات والقواعد والقوانين والمبادئ، وينجم عن ذلك تزايد في الفوضى وحتى البربرية. وهناك إدراك متزايد بوجود خطأ أساسي في حضارتنا الغربية الحديثة، ينتج عنه شعور سلبي متنامٍ يقلّص القوة الداخلية المطلوبة، للعيش والتغلّب على مشاكل الحياة. وبقدر ما يقبل الناس بالتفسير الطبيعي للإنسان، يصلون إلى رؤية الناس وحتى أنفسهم كأشياء يتم التأثير عليها أو التلاعب بها. فالإبعاد والإبعاد الذاتي يتزايدان، وكذلك التشوّش الأخلاقي والقصور الأخلاقي والشذوذ. ومن جهة أخرى تُفسِد الأولويات المادية الاقتصادية وحدة وحيوية الجماعات، والعائلات، وهويات الأشخاص. ومقاربتنا الطبيعية تؤدي إلى كارثة إيكولوجية على نطاق واسع يمكن أن تدمّر البشرية. إن هذا الاتهام للنزوع الطبيعي يتوافق بالتأكيد مع الحُكم الموجود في الأعمال الفنّية، وفي سلسلة واسعة من النشريات الثقافية المنتقدة للحداثة، وللحياة التي نعيشها في ظل الرؤية العالمية الطبيعية.(٣٦)

حتى ولو كانت هذه الانتقادات الموجهة للنزوع الطبيعي صحيحة، فإن رفض النزوع الطبيعي بحد ذاته لا يحلّ المشكلة؛ لأننا سنحتاج إلى بديل. وإن الالتزام المعرفي الحديث بأن التجربة الحسية وحدها توفّر لنا المعطيات عن العالم، وأن الالتزام الميتافيزيقي الحديث بأن الواقع هو ذلك الذي يملك، مقولياً، بُنية حقيقية فقط... قد عطّل الالتزامات التجريبية والفلسفية الإنسانية لعصر ما قبل الحداثة. لكنه وقت مناسب لنقّيم نقدياً تلك الافتراضات

المسبقة الحديثة، ليس عن طريق إنكار أن التجربة الحسيّة هي معرفيّة، أو أن تلك البُنى الحقيقية هي واقعيّة، وإنما عن طريق تقرير إن كانت هناك قوى معرفية أخرى، وأبعاد مقولية للواقع دأب المذهب الطبيعي على إنكارها، وأثناء عملية التقرير، سيكون التحدي هو أن نتجنّب محاباة النزوع الطبيعي، وأن نتفحّص هذه المسائل من جديد.(٣٧)

هل يوجد أساس فلسفي كافٍ لإعادة بناء رؤيتنا الكونية؟ إذا كان من غير الممكن تجنّب الافتراضات الإنسانية المسبقة، نكون عندها مدفوعين، فكرياً، نحو رؤية كونية إنسانية، إنسانية فلسفية. وينبغي أن لا يتضمّن هذا تبنّي الرؤية العالمية الإنسانية لحضارة راهنة أو سابقة، وإنما يكفي تركيب إنساني جديد، تركيب يُقدّر تقدّم الغرب الحديث حق قدرِه.

توجد إمكانيتان واضحتان للعلم في رؤية كونية كهذه:

الأولى: هي أن نعيد تصوّر العلم كوسيلة لكسب سيطرة محدودة مقولياً على الواقع، الأمر الذي يبقى مساعداً في تلبية الحاجات المادية.

الثانية: هي أن نعيد فهم العلم بطريقة إنسانية، وسيرقى هذا إلى مصاف إصلاح علمي أساسي آخر، إصلاح سيخلق علماً إنسانياً جديداً،(٣٨) وسينجم عن كليهما علم يتناغم مقولياً مع الدين، إما عن طريق الإقرار بالقيود المقولية للعلم المادي، أو بتوليد علم إنساني يتقاسم مع الدين المقولات ذاتها. هذه هي الاستراتيجيات التي يوظّفها الدين لإفساح المجال أمام الحقائق العلمية، ويمكن للدين أن يأخذ هذه الحقائق كما هي، ولكنه يجادل بأنها تحتاج لتفسير إنساني أكمل للواقع. أو يمكن للدين أن يرفض أخذ هذه الحقائق كما هي، ويجادل بأنها تبقى مفتوحة لإعادة التفسير بلغة إنسانية، وبذلك يمكن أن تكون هناك علاقة جديدة ـ تناغم منطقي معلّل ـ بين العلم والدين، ولكن فقط على أساس رؤية كونية إنسانية. وهذه الإمكانية الواقعية لحل حقيقي قد جرى حجبها بإنكار التوتر المنطقي الحديث بين العلم والدين.

الهوامش:

* حول الكاتب: حائز على الدكتوراه من جامعة North Carolina at chapel Hill يعمل في تدريس الفلسفة في جامعة كاتاوبا منذ العام ١٩٩٨م.

(١) في هذه الورقة، أقارب بعض الأفكار التي عبّر عنها E. M. Adams، في مقالة موجزة بعنوان: «هل يتناغم العلم حقاً مع الدين؟» (**Is Science Really Compatible with Religion?**)، والتي نشرت في مجلة: **The Ecozoic Reader**، (ربيع ٢٠٠٢): ص ٢٧ ـ ٣٢.

(٢) موجة الرأي هذه، أتت بمعظمها من أصوات الغرب، وصنّفت نقاشها بلغة الأديان الغربية. ونحن نشير إلى أن المسألة المطروحة هي الدين عامة، وليست الديانات الغربية فقط.

(٣) من شهادة جيلكي (Gilkey) القانونية في «محاكمة الإبداع» عام ١٩٨١ في مدينة ليتل روك، أعيد طبعها بعنوان «نظريات في العلم والدين»

(٣) Theories in Science and Religion', in **Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement**, James E. Huchingson, Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich, copyright, 1993, by Holt, Rinehart and Winston, Inc., Pp. 65.

(٤) انظر: **Barbour's Issues in Science and Religion**, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996.

(٥) من ناحية ثانية، وفي كتاباته الحديثة، ادّعى باربور: «أننا نحتاج إلى مقولات فلسفية لكي تساعدنا على توحيد التوكيدات العلمية واللاهوتية بطريقة أكثر نظامية» وهو موقف ينسجم أكثر مع موقفنا. أنظر كتابه: «الدين في عصر العلم»

Religion in an Age of Science (New York: Harper Collins Publishers, Inc., 1990).

(٦) «عالم واحد: التفاعل بين العلم واللاهوت»

One World: The Interaction of Science and Theology, Princeton University Press, 1986, Pp. 97.

(٧) «العلم والدين: من التعارض إلى الحوار»:

Science & Religion: From Conflict to Conversation (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1995),Pp.203.

(٨) آدمز، مصدر سابق، ص٢٧.

(٩) أنظر: سيث هولتزمان، «إعادة فحص الافتراض المسبق»،

A Reexamination of Presupposition', diss. UNC-Chapel Hill, 1997.

ملاحظة: عن المصطلحات الفنية: نحن نستخدم «الافتراض المسبق» لنشير إلى كل من العلاقة المنطقية، والى أحد أطراف العلاقة، وتحديداً، الالتزام الذي يُفترض مقدماً. وهذا لا يختلف عن استخدامنا لكل من مصطلحي «المعنى المتضمّن» و«الاستتباع» لنشير إلى علاقة أو إلى أحد أطراف العلاقة.

إن علاقة الافتراض المسبق، هي علاقة منطقية؛ لأنها تخبرنا عمّا يلتزم به أي شخص في ظل ظروف معينة. وهي معيارية، بمعنى أن المنطق هو معياري، وأنها ليست ما يسمى علاقة «براجماتية». أما التزامات شخص معيّن، أو ما نتوقّعه منه من التزامات، فهي ليست مطروحة هنا.

(١٠) آدمز، مصدر سابق، ص٢٨.

(١١) آدمز، المصدر نفسه، ص٢٨. يمكننا التمييز بين المقولات الميتافيزيقية (أو المتعلقة بعلم الوجود) مثل:

مقولة الشيء المادي، والمقولات المعرفية مثل مقولة السبب، ومقولات دلالات الألفاظ وتطورها مثل مقولة صدق.

(١٢) آدمز، المصدر نفسه، ص٢٨.

(١٣) أ. إي. بيرت، «الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث»

E. A. Burtt, **The Metaphysical Foundations of Modern Science**, Revised Edition, Garden City, NY: Doubleday, 1954, Pp. 17.

(١٤) تكلّم عدد من فلاسفة العلم عن الالتزامات التي تحكم حتى ما يُعتبر اكتشافاً تجريبياً. يقول كون (Kuhn): «النموذج هو قاعدة لاختيار أي مسائل تقرّ الجماعة بأنها علمية»، ويجادل بأنه توجد درجة من عدم التناسب بين النماذج القديمة والجديدة، مثل أن «أنصار النماذج المتنافسة يمارسون حِرَفهم في عوالم مختلفة». أنظر: توماس كون، **بُنية الثورات العلمية**، منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٧٠، ص٢٨، ١٥٠. وبينما لم يرغب كون بتحديد النماذج بمجموعات من الافتراضات المسبقة، يلاحظ تولين: «**أن الوظيفة الفكرية لـ (نماذج) كون هي بالضبط «الافتراضات المسبقة المطلقة» الخاصة بكولينغود**». ويقر تولين نفسه، ما يسميه «**المثل الأعلى للنظام الطبيعي**»، الذي يحدده «**كافتراضات مسبقة تعتمدها المفاهيم المحددة للعلم من أجل معناها**».

أنظر: ستيفن تولين: «**هل يصحّ التمييز بين العلم الطبيعي والثوري على محك النقد؟**» في «**النقد ونمو المعرفة**»، إيمري لاكاتوش، وآلان موسغريف (منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٧٠)، ص٤٠. و«التغيير المفاهيمي ومسألة النسبية» في «**مقالات نقدية حول فلسفة كولينغوود**»، (أوكسفورد: منشورات كلير ندون، ١٩٧٢)، ص٢٠٥. أخيراً، يتكلّم هارولد براون عن «مقترحات براجماتية تعرض افتراضات مسبقة أساسية لضبط البحث العلمي في عصر معيّن»، وهو يجادل بأن المقترحات البراجماتية، كما الافتراضات المسبقة، تتم «حمايتها» من النقض التجريبي، وهي «أساسية للبحث والتجربة»، فتحدّد سبل وإمكانيات البحث، وتشكل ما يُعتبر معطيات علمية. أنظر: براون، مقترحات نموذجية، (الفصلية الأميركية الفلسفية، العدد ١٢، ١٩٧٥).

(١٥) آدمز، مصدر سابق، ص٢٩.

(١٦) لكن جون هوت (John Haught) يقول: «**تخفق معظم الانتقادات الموجهة للعلم في الاعتراف بأن العلم في الأصل يتدفق من رغبة بسيطة، ومتواضعة في أن يعرف. وينبغي أن نميّز هذه الرغبة الشديدة الصدق عن الرغبات الإنسانية الأخرى ـ مثل: الميل للمتعة، السلطة، الأمن ـ التي تضع العلم في خدمة دوافع لا علاقة لها بالبحث عن الحقيقة**» (**Science and Religion, Pp.22**). هنا، يبدو هوت بوضوح جاهلاً بالتاريخ الثقافي الحديث؛ لأن ما يفصل العلم الحديث عن ما قبل الحداثة، وما أدى إلى ما دعاه بعض المؤرخين بالإصلاح العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان بالضبط التغيير في الأولويات إلى المتعة، السلطة، أوالأمن. وتلك القيم السائدة في الثقافة الحديثة أحدثت تغييراً في مفهوم المعرفة ومفهوم الحقيقة. بكلمات أخرى، لقد جعل الفكر الحديث من هذه «الدوافع» قاعدة للحقيقة لا يمكن فصلها عن مفهومنا الحديث للحقيقة. ومفهومنا الحديث عن الحقيقة والمعرفة هو مفهوم ينزع للطبيعة. وخير لـ هوت أنه يريد إعادة فهم الحقيقة والمعرفة، ونحن ندعم هذه المسعى. لكن هذا مضلّل، ويتجه ضد التاريخ الثقافي، تاريخ العلم الحديث، وتاريخ الفلسفة الحديثة، لكي يدّعي بأن «دوافع» المتعة، والسلطة، والأمن، لا علاقة لها بالسعي للحقيقة.

(١٧) آدمز، مصدر سابق، ص٣٠.

(١٨) ربما يدّعي البعض بأن الربوبية (الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزّلة) لا تتناسب مع هذا الكلام؛

لأن الربوبية لا تعتقد بوجود حقيقة مقدّسة في تطوّر الكون، لا كعملية ولا كغاية. بصراحة، هناك شك إن كانت الربوبية يجب أن تعتبر ديناً بالأساس، فهي كانت محاولة لا يمكن الدفاع عنها للتمسك بفكرة المقدّس، والعلم الجديد كلاهما في ذات الوقت. لكن الربوبيين أقرّوا بأن المقدّس هو حقيقي، وأن ذلك كان فاعلاً في خلق الكون في بدايته. وهم أقرّوا أيضاً أن المقدّس هو صالح، وأنّ فعل الخلق المقدّس كان حراً، كما اعترفوا بوجود سمة غير طبيعية لخلق الكون. ونتيجة لذلك، فإن موقعهم يفترض مقدماً مقولات إنسانية مثل: المعيارية، القيمة، الفعل، الحرية، ومقولات أخرى.

(١٩) يقول آرثر بيكوك (Arthur R. Peacocke): «**اختلاف المؤمن المسيحي عن عالِم الأحياء الاجتماعي، يكمن في تأكيده الله كقضية رئيسية، أو أساس لكل عملية النشوء، وفي تأكيده الله كالوكيل في ظل عملية الخلق هذه عبر الزمن**». من مقالته: «**الله والجينات الأنانية**»، وردت في كتاب:

Religion and the Natural Sciences, Pp.331; reprinted from: **God and the New Biology**, New York: HarperCollins, 1986.

(٢٠) العلاقة الداخلية، هي علاقة تكون «داخلية» لهوية شيء، في علاقة داخلية، إذا أزلنا أو غيّرنا العلاقة التي تربط X و Y، فإننا نغيّر طبيعة X أو Y، أو كلاهما معاً. على سبيل المثال: إن العلاقة الاجتماعية الطبيعية لأب بابنته، هي علاقة تتغيّر أو تتشكل فيها هوية كلا الشخصين، عن طريق وجود صفة العلاقة.

(٢١) يجادل بعض الناس حول تحليلنا للمقولات الإنسانية للدين، يدّعون بأن تحليلنا يشمل بأفضل حالاته، ديانات الغرب، ويعتقدون عن خطأ أن بعض الديانات متناغمة مع العلم الحديث. يصح هذا بصورة خاصة بالنسبة للديانات الشرقية، رغم أننا يمكن أن نبيّن أن ذلك ينطبق على لاهوت التّقدم الحديث.

وبغض النظر إن كانت كل نقطة في تحليلنا تنطبق على كل دين أم لا، فإننا نصف الدين بذاته، لا أقل من ذلك، فلنأخذ مثلاً مختصراً واضحاً، فالطاو (المبدأ الأول في الطاوية، أحد أديان الصين) هو الطريقة السائدة التي يجب أن تكونها كل الأشياء؛ وتدّعي البوذية أنه من خلال تمارين معيّنة يمكن للشخص أو يتوجّب عليه الوصول إلى حالة من النرفانا يدرك الشخص من خلالها أن نفسه هي جزء من «أتمان»، حقيقة مطلقة ما وراء حقيقة الكون المادي، وتدّعي الهندوسيّة أنه رغم وجود دائرة لا يمكن كسرها من إعادة التّجسّد، فإن «كارما» ينسجم مع الإرادة الحرة، وبذلك يتوجّب على الناس أن يطمحوا للقيم الأعلى في حياتهم. الديانات البدائية تميل للاعتراف بالأرواح أو على الأقل بروح كبرى.

تُفهم الأديان بلغة إنسانية، والدين عامة (ليس هذا الدين أو ذاك) هو الذي يفترض مقدماً مقولات إنسانية، وبالتالي رؤية كونية إنسانية. وعندما يبدو الدين، أو حتى عندما يدّعي أنه متناغم مع نتائج الأبحاث العلمية، فإن ذلك ببساطة طريقة من خلالها يؤكد الدين في النهاية بأن الكون المادي المفهوم علمياً، يجب أن يُفهم كتجلٍّ أو إبداع حقيقة مطلقة مقدّسة. وبكلمات أخرى، فإن الدين يتضمن على الأقل بأن الكلمة الأخيرة عن الواقع ليست للعلم.

(٢٢) يعطي ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins) السبب التالي لطول أشجار الغابة: الجواب المختصر هو أن كافة الأشجار الأخرى هي طويلة؛ ولذلك لا تستطيع أي شجرة إلا أن تكون كذلك. فإذا لم تكن كذلك، أي طويلة، فإنّ الأشجار الأخرى ستظلّلها. هذه هي الحقيقة التي تسيء إلى الإنسان ذي العقلية الاقتصادية، فهي تبدو (الحقيقة) بدون غاية ومضيعة للوقت. فعندما تكون كافة الأشجار بذات الطول، فإنها جميعاً، تقريباً، تتعرّض بالتساوي للشمس ولا تستطيع شجرة منها أن تكون أقصر من الأخريات، ولكن فقط لو كانت جميع الأشجار أقصر فإنها تستفيد كلها ويمكن لهذه الأشجار القصيرة أن تتنافس، ولكنها ستدفع ثمن نمو أقل بكثير للوصول إلى المظلة (حيث الأشجار العالية). التنظيم الكلّي للغابة سيستفيد، وكذلك كل شجرة بمفردها، ولسوء الحظ، لا يهتم الاصطفاء الطبيعي (البقاء للأنسب)

بالتنظيمات الكلّية. من: «صانع الساعات الأعمى»

The Blind Watchmaker, New York: W. W. Norton & Company and Sterling Lord Literistic, Inc., 1986, Pp. 184.

(٢٣) في علاقة داخلية، فإن إزالة أو تغيير علاقة مشتركة بين Xو Y لا يؤثر في هوية أو طبيعة Xو Y. مثلاً: يشترك كمبيوتر في علاقة مكانية مع طاولتي، لكننا نستطيع إزالة أو تغيير تلك العلاقة المكانية دون أن يتغيّر الكمبيوتر أو الطاولة إلى شيء آخر، ويبقى الكمبيوتر والطاولة موجودان. في العلم الحديث، وفي ظل افتراضاته الطبيعية المسبقة، تسير التوسّعية (التمدّديّة) يداً بيد مع المذهب الذّري (الكون مؤلّف من ذرّات)، وإن أي كلٍّ كبير فهو مؤلف من ذرات ويمكن تحليله إلى أجزائه الذرّية. كما أن كافة العلاقات التي تشترك بها ذرة مع ذرة أخرى، هي علاقات خارجية، والذرات تبقى ذاتها مهما كانت العلاقات في ما بينها أومع أشياء أخرى.

(٢٤) اقتبس بيكوك من مقالة كارل بيترز (Karl E. Peters)، مجلة: (Zygon, 15, 1980. Pp. 213) ما يلي: «يمكن وصف المذهب الطبيعي التطوّري على الوجه التالي:

أولاً: إن دنيا الطبيعة هي كل ما هو موجود. وليس هناك ما هو خارق للطبيعة في معنى دنيا الواقع المعروف كلّياً، غير ما هو مفتوح لبعض التفسيرات الممكنة للتجربة اليومية، عن طريق بعض النظريات العلمية الممكنة.

ثانياً: الطبيعة دينامية (متميزة بفعالية أو تغيّر مستمر)، وهي تتطوّر. والتغيير ليس مجرّد مظهر أو علاقة من الدرجة الثانية للواقع، ولكنه ضروري لما هي الأشياء عليه.

ثالثاً: على مستوى الحياة، على الأقل، يمكن لتطوّر الطبيعة أن يُفهم على أفضل وجه بواسطة آليات دارونية مُعصرنة: إرث مستمر بتكرار مجموعات رئيسية من المعلومات؛ استمرار تغيّر قليل، عشوائي بالضرورة، لهذه الأنظمة المعلوماتية؛ وضغوط إصطفاء بيئي، تفضّل إنتاج بعض الاختلافات عن الأخرى، وبذلك تعدّل بخطوات صغيرة الميراث المعلوماتي.»

ويتابع بيكوك ليرفض ادعاء بيترز الأول، ويقبل الثاني والثالث قائلاً: «**إن مذهباً طبيعياً تطورياً معرّفاً بهذين الادعاءين ليس بحد ذاته مميزاً لموقع إيماني أو إلحادي معيّن**». لقد تحدّينا سابقاً المحاولة لقبول العلم الحديث ورفض فلسفته الطبيعية، كما وجدنا أيضاً سبباً لرفض ادعاء بيكوك بأن العلم الحديث هو طبيعي في ما يتعلّق بالإيمان.

(٢٥) في كتابه: «الله»، ص٣٣٢، يقول بيكوك، «**يريد اللاهوتيون أن يطرحوا أولاً، أسئلة عن حقيقة الأفكار العامة الدينية، بغض النظر عن إسهام الدين البراجماتي في بقاء الثقافات الإنسانية. ويستطيع المرء أن يجادل بأن الالتزام المطلق بالحقيقة، التي هي في الله ويسوع المسيح، هو ما يميّز الإيمان المسيحي دون اعتبار حسابات النجاة...**»

(٢٦) جيلكي وبولكنغ هورن ليسا وحدهما. يقول بيكوك في كتابه «الله»، ص ٣٣١، ما يلي: «**إن التفسير الاختزالي علمياً مداه محدود وهو بحاجة لأن يُدمج في إطار إيماني أكبر، ثم بناؤه رداً على أسئلة من نوع، لماذا يوجد أي شيء؟ أي نوع من الكون ينبغي أن يكون، إذا كان باستطاعة المادة عديمة الحس، أن تنمو طبيعياً إلى أشخاص واعين مفكّرين؟ وما معنى الحياة الشخصية في كون كهذا؟ من غير المحتمل أن يسعى العلماء، بذاتهم، لاندماج كهذا، ولكن على الأقل يمكن أن يكونوا مستعدّين للاعتراف بأن المنهج العلمي ليس من النوع الذي يمكن توجيهه للإجابة على هذا النوع من الأسئلة.**»

وفي كتابه: الدين والعلم، ص٢٢، يقول جون هوت، «**أعتبر العلم محاولة متواضعة ولكن مفيدة للفهم تجريبياً، وبوضوح رياضي بقدر الإمكان، هو جزء صغير من كلّية الواقع. وأي ادعاءات بمعرفة غير محدودة، مثل التي نجدها في العلميّة (طريق العلماء ومذاهبهم المميّزة) ليست جزءاً من العلم أبداً**».

وهو يعاتب بريان أبليارد؛ لأنه لم يقبل هذه النقطة. لكن تحليلنا يستنتج بأن هوت يخفق في فهم الافتراضات المسبقة المقولية للعلم الحديث، وما تضمّنته من مضامين «علمية» لفرض العلم.

إن شخصيّات مثل هولز رولستون، وموريس بيرمان، وأوليفر ساكس، أقرّت على الأقل الأسس الطبيعية للعلم الطبيعي، وحاول، كلٌ على طريقته، أن يجادل بأن العلم بحاجة لأن يُعاد فهمه في طريقة بعيدة عن النزوع الطبيعي.

(٢٧) «طرق صنع العالم»، (Ways of Worldmaking, Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co., 1978).

(٢٨) أم. إي. آدمز، **ميتافيزيقيا الذات والعالم**، (**The Metaphysics of Self and World**, Philadelphia: Temple University Press,1991, Pp. 32-33). وعلى طريقته الخاصة، جادل «كانط» أيضاً، حول هذا النوع من الربط بين الذات والعالم.

(٢٩) هوت، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص٢٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٣٤) هنا تصوير للوضع: في فلسفة الطبيعة لمايكل بولاني (Michael Polanyi): الكون هو سلسلة ناشئة من «مستويات» غير مترابطة، حيث يقيم الأعلى كقوة محرّكة، ولكنها غير قابلة للتفسير تماماً بلغة الأدنى... وتجد نظريات بولاني دعماً غير متوقعاً من العلم ذاته - بشكل تأكيد جديد على دور المعلومات في تكوين الأشياء. وحسب فكر بولاني، فإن كل مستوى أعلى من الظاهرة يمكن فهمه على أنه يحتوي على مبادئ تنظيمية أو معلوماتية تسخّر المستويات الأدنى، وتبلّغها بنمط أو نظام لا يمكن استنتاجه أو تفسيره عن طريق تحليل المكونات المادية وحدها. المستويات الأدنى ضرورية لكنها غير كافية لأداء ناجح للمستويات الأعلى. إن إخفاق المستويات الأدنى يمكن أن يسبّب إخفاق الأعلى، غير أن إنجازات الأعلى الناجحة (أكان زحف بزاقة، أو كتابة مقال من قبل شخص) لا يمكن تعليلها ببساطة على أساس التحركات الحتمية للجزئيات.

هوت، «لآدم أكثر مما هو للذرات»، واشنطن بوست أورتلوك، آذار ١٩٨٧. أعيد طبعها بعنوان: «هل حياة الإنسان هي كيمياء فقط؟» في: «الدين والعلوم الطبيعية».

تُقابِل سالي ماكفيغ النموذج الميكانيكي التقليدي في العلم مع نموذج «عضوي أو نشوئي، أيكولوجي» في العلم، وتقول: «وبينما تنفصل الكينونات في النموذج الميكانيكي ثنائياً وتسلسلياً، فإن كل الكينونات في النموذج العضوي تعتبر كموضوعات وكأشياء أيضاً، كي تمتلك قيمة جوهرية فعلية، وقيمة ذرائعية أيضاً». في كتابها: «نماذج الله» (منشورات فورتريس،١٩٨٧)، أعيدت طباعته في «الدين والعلوم الطبيعية» ص٣٦٠، كنظرة مقدّسة للواقع.

(٣٥) ورد في: «هل يتناغم العلم حقاً مع الدين؟» يقول آدمز: «قام الفلاسفة بجهود جبارة لاختزال خطاب الكون الإنساني إلى العلمي، أو لتفسير كافة ادعاءات الحقيقة الإنسانية الظاهرة، التي يمكن أن تكون تحدّياً منطقياً للرؤية العالمية العلمية».

(٣٦) أنظر: على سبيل المثال:

T. W. jones, **The Sciences and The Humanities: Conflict and Reconciliation**, Berkeley, CA: University of California Press, 1965.

Richard Weaver, **Ideas Have Consequences** Chicago, University of Chicago Press, 1948, reprinted, Midway Books, 1976.

Marshall Berman, **All That Is Solid Melts Into Air**, Penguin Books, 1988.

The Culture of Time and Space:1880-1918, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Robert M. Bellah et al., **Habits of the Heart**, Berkeley, CA: University of California Press,1985.

Lionel Trilling, **Beyond Culture**, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Robert Jay Lifton, **The Protean Self**, New York, Basic Books, 1993.

(٣٧) إن المعايير التي تبرّر اعتبارنا الإدراك الحسّي كشكل من التجربة المعرفية للواقع، يبدو أنها تبرّر اعتبارنا بعضاً من قوانا الأخرى لأن تكون معرفية. وفي: «**هل يتناغم العلم حقاً مع الدين؟**»، ص ٣١ ـ ٣٢، يضع آدمز إطاراً لهذا النقاش:

وكما هي الحال مع الإدراك الحسّي، يبدو واضحاً أن التجارب الانفعالية، والإدراك التأملي، والإدراك التعبيري أو فهم الإدراك الحسّي، والتجارب التي تكون القيمة والمعنى في أساسها، هذه جميعها لها هوياتها ووحدتها، بلغة محتواها الدلالي وصيغتها المنطقية، أي بلغة ما هو موجود دلالياً لفظياً فيها، كشيء مميّز عما هو وجودياً فيها، وبلغة الصيغة القواعدية للغة حيث يمكن التعبير عنها. علاوة على ذلك، يكون مفهوماً أن نتكلّم عن تجارب كهذه يمكن ترجمتها إلى جُمل، ومن المعقول القول: إن هذه التجارب تعني ما تعنيه الجُمل التي تمفصلها، وإن هذه التجارب لها الصيغة المنطقية التي لهذه الجمل. وكما هي الحال مع الإدراك الحسّي، يكون التّكلّم مفهوماً عن هذه الصّيغ للتجربة التي تكون في علاقات منطقية، كواضع ادعاءات بالحقيقة، وكصادق، وخادع، وهاذٍ. كل هذا يشير إلى أن هذه الجُمل منتجة للمعرفة، وما يستتبع هذه الاعتبارات أن قيمتنا ومعيارنا، ومفاهيم المعنى الموجودة في أساس هذه الصيغ المنتجة للمعرفة، تمتلك مغزىً وجودياً، ويجب أن تكون ضمن أنظمتنا المفاهيمية التفسيرية / الوصفية، وهكذا تكون ضمن رؤيتنا الميتافيزيقية للعالم.

للحصول على تحليل مفصّل لموقف آدمز من هذه المسائل، أنظر آدمز، «**الفلسفة والعقل الحديث**»، ٧٧ ـ ٢٠١، و «**ميتافيزيقيا الذات والعالم**» ٣٤ ـ ٩١.

يبدو أن هناك اعترافاً متزايداً بالحاجة لإعادة تفكير جذريّة برؤيتنا الكونية. ويلاحظ فردريك بيرنهام باهتمام كتاب ديفيد سكوت «التعليم كتحوّل: التعددية الدينية، الروحانية، ورؤيا جديدة لتعليم أعلى»:

يؤكد سكوت (كيميائي مسيحي): «أننا بحاجة إلى نظرية معرفة جديدة، تكون أكثر تكاملية عبر كافة مجالات المعرفة، بما فيها الدين والروحانية». ويجادل سكوت بأن نظرية معرفة عصر التنوير، أنتجت «تشظّياً كبيراً للمعرفة، لازمه فقدان منظور متماسك». ويرى سكوت نقد ما بعد الحداثة للتنوير كـ« مرحلة انتقالية» ويجادل بأننا «في رحلة عبر الفلسفة الحديثة التي ستُنشئ رؤية عالمية جديدة، من خلال توحيد البديهيات العلمية، والأخلاقية، والجمالية، والدينية». ويضيف مؤكداً، «والزمن لم يكن أكثر ملائمة لتفكير صارم كهذا». ورد في كتاب بيرنهام، «اقتراح متواضع لأشياء معروفة»

Burnham, **A Modest Proposal on Things that are Knowable**, Research News & Opportunities in Science and Theology 2,June 2002, Pp. 26.

(٣٨) آدمز، «هل يتناغم العلم حقاً مع الدين؟»، ص ٣٢.